ابن خلدون ومشكلة فصل العلم عن السياسة

محمد محمد بنيعيش

فصل العلم عن السياسة أو فصل الدين عن السياسة موقفان عرفا في التاريخ الإسلامي على حقبتين وعلى مستويين مختلفين.

ففيما يخص فصل الدين عن السياسة فإنه لم يعرف إلا أخيراً وفي عصرنا الحالي الذي عرفت الأقطار العربية الإسلامية فيه تبعية فكرية واقتصادية وسياسية للغرب الاستعماري. وهذه التبعية اتسمت بالتقليد الأعمى للتُرَّهات الغربية وتصورات أصحابها الخاطئة حول الدين الاسلامي خصوصاً. ومن هنا فهذا النوع من التصدع والإنشطارية في تصور الدين الاسلامي وهو بعيد عن السياسة لم يكن معروفاً عند المسلمين من قبل ولم يكن يتجرأ غربي أو غيره قبل مرحلة الإستعمار أن يطرحه أو يبثه في أوساط المسلمين.

وأما فصل العلم عن السياسة فهو نظير لمسألة فصل الدين عن السياسة غير أنه قد عرف في مرحلة شبه مبكرة من تاريخ المسلمين. وذلك لما عرفه العلم من تحول ذاتي في المفاهيم والوظائف وما عرفته السياسة من اضطراب في تحديد الغايات والأهداف. وقد شخص هذا الفصل على مستويين: مستوى السياسيين العلماء ومستوى العلماء السياسيين.

وابن خلدون (808هـ) يمثل أحد الرجلين الذي مثل السياسي العالم من جهة والعالم السياسي من جهة أُخرى. فجمع بذلك بين الممارسة والتنظير. غير أنه عند التنظير طرح إشكالاً حول علاقة العلماء بالسياسة، واضعاً أسس الفصل بين المجالين. مما كان الدافع إلى تخليص هذا الاشكال من غموضه وطرحه على بساط البحث والمناقشة.

أولاً: المفهوم الثابت والمتغير للعلم والسياسة:

يقول ابن خلدون في المقدمة «فصل في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها» «والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات...»[1].

أ) بين علم الممارسة وعلم المقايسة:

إن هذا الطرح الذي صرح به ابن خلدون حول فصل العلماء عن السياسة ومناهجها ينبغي أن يستوقفنا كثيراً لما فيه من إشكال يصعب حله بمجرد نظرة وتحليل عابر لأنه يجعلنا نطرح السؤال ضرورة حول ماهية العلم المقصود في النص ونوعيته مما جعله بعيداً عن السياسة كما أن نفس التساؤل يطرح حول مفهوم السياسة عند ابن خلدون وأقسامها ووجوهها. ثم بعد ذلك يمكن الحكم على رأيه في المسألة سلباً أو إيجاباً.

ففيما يخص العلم والعلماء المقصيين عن الساحة السياسية نتساءل من جديد حول أي نوع من الابتعاد الذي يمثله العلماء مقصد النص. هل يبتعدون عن الممارسة النظرية للسياسة أم الممارسة العملية. ثم أي العلماء

(1) ابن خلدون: المقدمة، مطبعة محمد عاطف، مصر، ص421.

يقصد، هل العلماء الواقعيين المنخرطين عملياً في المجتمع أم علماء التنظير والتجريد المثالي البعيد عن الواقع ومتطلباته والسياسة وكواليسها؟

من خلال منطوق النص يظهر لنا ابن خلدون قد قصد ابتداء العلماء التجريديين والبعيدين عن الممارسة العملية للحياة ومتطلباتها. وهؤلاء يمثلون نموذجاً من التنظير الخيالي والآراء والأرائكية. أي أن صياغتهم لآرائهم أصدروها من خلال تموضعاتهم في مواقعهم الخاصة لا عن دراسة وتقصي لواقع مجتمعهم ومتطلباته، وهؤلاء في أغلبهم يمثلون النزعات الفلسفية المثالية التي تبتعد من حيث قواعدها عما تقتضيه وتسمو إليه النزعة العلمية الاسلامية الأصيلة من مطابقة بين الممارسة العقدية والتنظيرية وبين الممارسة العملية والواقعية الاجتماعية. وفي هذا يقول ابن خلدون: «وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة فتطلب مطابقة ما في صحتها مطابقتها لما في الخارج، فهم متعودون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية».

وقد بين بوضوح في آخر هذا الفصل أهل العلم المقصودين بهذا الإبتعاد عن الساحة السياسية ومذاهبها. وذلك من خلال قوله «ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوسات فإنها تنظر في المعقولات الثواني»[1].

وعلى هذا فالتنظير السياسي الموضوعي عند ابن خلدون هو التنظير القائم على الممارسة ومعايشة الأحداث، وابن خلدون نفسه كان من الممارسين للسياسة. ولما انفصل عن الجو السياسي نظر لها من خلال الرؤية الواقعية لما تقتضيه في الحكم أو الوصول إليه وكذلك التنظير لعمر

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص422.

الدولة وشروطها... الخ. كما هو مبثوث في المقدمة كمرجع سياسي وعلمي هام.

ب) بين السياسة الموضوعية والذاتية السياسية:

أمام اتضاح مفهوم العلم المنفصل عن السياسة وممارساتها، يأتي دور تحديد مفهوم السياسة ومذاهبها، فهل السياسة عموماً عند ابن خلدون تعني حسن التصرف وتحقيق المصلحة العامة لصالح المجتمع والأمة ككل أم أن السياسة تعني محاولة الحاكم ضمان وجوده الخاص وحاشيته قبل أي اعتبار آخر؟

فإذا كانت السياسة تعني حسن التصرف وتحقيق المصلحة الجماعية العامة فأي تعارض يا ترى بين هذا المعنى وبين التنظير العلمي الذي يهدف مبدئياً إلى تحقيق هذه الغاية؟.

لا شك أن ابن خلدون يقصد في حديثه سياسة أهل زمانه التي أصبح يطبعها العامل الذاتي والتطلعات القائمة على التحكم من أجل المصلحة الخاصة وضمان الإستمرارية على حساب العدل والحق. وهو في عدة مواضيع من كتابه يميز بين السلطة القائمة على أسس علمية موضوعية وبين السلطة المبنية على الغلبة في القهر والحيلة ليس إلا. إذ يعرض لبعض عناصر التسيس وأركانه ومن بينها مبدأ العصبية. فيقول: وكذا العصبية حيث ذمها الشارع وقال «لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم». فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية. وأن يكون لأحد فخرٌ بها أو حق على أحد لأن ذلك مجانب وأفعال العقلاء. وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار. فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية كما قلناه من قبل[1].

(1) ابن خلدون المقدمة، ص152.

وإذا كان هذا هو مفهوم الحكم عند ابن خلدون وأنه تحدد قيمته بحسب غاياته وخلفياته. فإن السياسة ذات الغاية المصلحية العامة ينبغي أن تكون ذات طابع علمي وذات أسس تنظيرية سليمة تشمل البشر وتصلح للأجيال السابقة واللاحقة.

ولهذا فتسيير الرسول ﷺ لشؤون الدولة الاسلامية كما جاء في كتب السير والأحاديث الصحيحة. وتأليفه بين أفرادها وجماعاتها كان قائماً على الحق العام وعلى المنهج السليم الذي يجمع بين الحكم التجريدي المتمثل في النص الالهي بما هو نص عام وشامل وربطه بالمحسوسات ومتطلبات الواقع. وبهذا فكانت السياسة في عهد الرسول ﷺ لا تنفصل عن الدين في شيء بل هي فرع منه ومرتبطة به ارتباطاً عضوياً لا يعرف فكاكاً. كما أنها كانت تعني بالمفهوم الإسلامي الإخلاص ودعاية المصلحة العامة وطرح الذات فكان الرسول ﷺ أعظم أستاذ ومرب في هذا الميدان سواء على مستوى الحكم وتسيير شؤون الأمة في الداخل والخارج أو على مستوى توزيع الثروة وإنتاجها. وكفالة الضعفاء والأيتام. فكان يؤلف بين الفئات والطوائف بأسلوب لم يسبق إليه مثيل. كما ألف بين الأوس والخزرج رغم العداء الموروث الذي كان بينهم وألف بين المهاجرين والأنصار[1] رغم اختلاف الطبائع والبيئة التي نشأ فيها هؤلاء وأولئك. كذلك استطاع أن يحافظ على استقرار الدولة الإسلامية الفتية رغم وجود معارضين لدين الإسلام ورسوله. من منافقين ويهود ونصارى. فأرسى دعائم العيش المشترك في مركز الدولة الإسلامية (بالمدينة المنورة)، مع تحديد نشاط كل طائفة على حدة كما نصت عليه أول معاهدة بعد هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة جعلها دستوراً لكل قاطنيها[2]. وحينما تولى بعده الخلفاء الراشدون أمر المسلمين وجدنا عندهم تسابقاً وتنافساً من أجل تطبيق الحق والعدل على نفس السنة التي طبق بها

(1) ابن هشام، سيرة النبي ﷺ، دار الفكر، ج2، ص124.

(2) نفس المصدر، ج2، ص119.

الرسول ﷺ قبلهم اقتداء به وامتثالاً لأمره. فكان الخليفة يتنافس مع رعيته في تحقيق أعمال البر وضمان الطمأنينة والاستقرار بين الأفراد في المجتمع الإسلامي. ومن مظاهر هذا التنافس يروى أن أبا بكر الخليفة الأول كان يعول أمرأة عجوزاً لا أقارب لها تعتمد عليهم وذلك في سرية تامة. وقد تطابق أن عمر بن الخطاب بدوره عثر على هذه المرأة فسهر على إعالتها بسرية أيضا.

لكنه كلما أتى إليها بطعام إلا ووجد عندها طعاماً غيره. فسأل المرأة عن الشخص الذي يأتيها بالطعام فأكدت له أنها لا تعرفه. فعلم عمر حينئذ أن لا أحد يفعل مثل هذا المعروف ويسبقه فيه غير أبي بكر الصديق. فترصد له ذات فجرية قبل طلوع الشمس فإذا به يجده كما توقعه فلم يسعه إلا أن عانقه وهو يبكي ويقول: «سبقتني يا أبا بكر. سبقتني يا أبا بكر» أو كما ورد.

وكنموذج آخر يروى في الموضوع أي المنافسة والمراقبة بين الخليفة والرعية فقد ورد أنه «جاءت عمر برود من اليمن ففرقها على الناس برداً برداً. ثم صعد المنبر يخطب وعليه حلة منها فقال: اسمعوا رحمكم الله. فقام إليه سلمان فقال: والله لا نسمع والله لا نسمع. فقال له عمر: ولم يا أبا عبدالله؟ فقال: يا عمر تفضلت علينا بالدنيا... فرقت علينا برداً برداً. وخرجت في حلة منها. فقال الخليفة الورع: أين عبدالله بن عمر؟ فقال: ها أنذا يا أمير المؤمنين! قال: لمن إحدى هذين البردين اللذين علي؟ قال: لي. قال سلمان: أما الآن فقل نسمع ونطيع»[1].

وهذه السياسة التي كان يمارسها الخلفاء الراشدون كانت في حد ذاتها علماً قائماً بذاته. إذ لا تحتاج إلى تنظير وإنما التنظير يأتي بعد النموذج والتجربة الحية. وقد دلت التجربة على نجاحها وأعطت ثمارها.

(1) سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دراسة مقارنة، الطبعة الثانية، 1976، دار الفكر العربي، القاهرة.

ولم يكن أبداً يوجد نشاز بين العلم والسياسة عند المسلمين لأن مفهوم العلم هو الدين نفسه. وحيث طبق الدين بمعناه الصحيح فقد وظفت السياسة على مستوى الواقع ومتطلباته.

ثانيا: النشاز التاريخي بين العلم والسياسة وخلفياته:

وحينما أخذت السياسة تخرج من مفهومها الصحيح وعرفت مفهوماً غير المفهوم الشرعي والعلمي الهادف إلى تحقيق المصلحة العامة قبل مصلحة الأفراد الخاصة، حينذاك سنجد تحولات ومفارقات بين الجانب السياسي والجانب العلمي وستتجلى هذه المفارقات من خلال مواقف بعض رجال السياسة المرموقين منذ العهد الأول الإسلامي. وذلك ابتداء من عهد علي رضي الله عنه وبعد مسألة التحكيم التي أهدرت فيها الثقة والأمانة العلمية في السياسة بسبب ما أقدم عليه عمرو بن العاص من خداع للرأي العام ونقض للتعهد الذي أخذه على نفسه مع أبي موسى الأشعري، فكان هذا الإجراء غير لائق بأن يجاريه خليفة عظيم كعلي بن أبي طالب وهو «باب مدينة العلم». وقد صرح علي نفسه بأن معاوية وأصحابه ليسوا بأذكى ولا أعلم بالسياسة من مستواه. ولكن هذا النوع من السياسة الذي اعتمده معاوية بتواطىء مع عمرو بن العاص وغيره لا يليق بما كان يصبوا إليه علي من الحكم. مع العلم أن علياً كان أعلم الصحابة وأكثرهم حكماً وتنظيراً واقعياً.

ورغم ما وقع بين علي ومعاوية فإن هذا لا يجعلنا نحكم على معاوية بأنه تخلى عن النهج الصحيح للسياسة المبنية على العلم. وإنما كما يقول ابن خلدون «وإن كان المصيب علياً فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل، وإنما قصد الحق وأخطأ. والكل كانوا في مقاصدهم على حق»[1].

لكن، وبعد معاوية مباشرة ستعرف السياسة انفصالاً كلياً عن العلم

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص154.

وستصبح وسيلة للسطو والعنف والغدر بالعهود. وخاصة في عهد يزيد بن معاوية الذي سيأخذ الناس بالبيعة له لا على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. ولكن على أنهم موالٍ وخول له، وبهذا انتهك أصل من أصول الدين في الحكم ألا وهو مبدأ الشورى. فكانت السلطة في عهده لا تقوم على الدين في عدالة الأحكام وإنما تقوم على الأهداف الساسية الإنتهازية ذات المنفعة الذاتية المحضة[1].

أمام هذا الهول والتمزق السياسي المنحرف سنجد صحابة أجلاء وعلماءهم على الخصوص ينزوون عن ممارسة السياسة ومذاهبها والوقوف في وجه الطغاة من أصحابها ومن بينهم عبدالله بن عمر وغيره. كما أننا سنجد فيما بعد مواقف مشابهة. وذلك على مستوى الخلفاء الوريثين لهذا النموذج من الإنحراف السياسي بعدما استنار فكرهم وقلبهم بنور العلم وهداية الحق.

كما سنرى علماء وسياسيين دون مستوى الخلفاء فيما بعد يعمدون إلى نفس الموقف منهم من برر سبب اعتزاله للميدان السياسي ومنهم من سكت وعبر بحاله لا بمقاله.

أ) السياسيون العلماء والاستدراك العلمي للسياسة:

1) فعلى مستوى القمة السياسية: نجد مثلاً معاوية الثاني يتنازل عن الحكم بصورة مفاجئة، وقد عزى المؤرخون سبب اعتزاله إلى أنه لما «مات يزيد وبايع معاوية الناس توجه إلى معلمه ليسأله، فقال له عمرو المقصوص: إما أن تعدل وإما أن تعتزل يا معاوية فقال: إنا ابتلينا بكم وابتليتم بنا، إن جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق، فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتهناً بعلمه، ثم قلده أبي ولقد كان غير خليق، فركب ردعه واستحسن خطأه. لا أحب أن ألقى الله بتبعاتكم فشأنكم وأمركم ولوه من شئتم، فوالله لئن كانت الخلافة مغنماً لقد أصبنا

(1) طه حسين: إسلاميات، ط1، ص1030.

منها حظاً، وإن كان شراً فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها. ثم نزل واعتزل الناس حتى مات بعد أربعين يوماً من خلافته، ووثب بنو أمية على عمرو المقصوص، وقالوا أنت أفسدته وعلمته ثم دفنوه حياً حتى مات![1]

وهكذا تنازل معاوية الثاني، بنصيحة معلمه، فكان العلم بالضرورة وراء هذا التنازل الذي يتنافى مع تطلعات السياسيين الذاتيين منذ البداية.

2) كما سنجد نموذجاً آخر يحاول التنازل لغير البيت الحاكم ولكنه يمنع من ذلك عصبية واستبداداً بالحكم كما يقول ابن خلدون: «وقد كان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، يقول إذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر، لو كان لي من الأمر شيء لوليته الخلافة. ولو أراد أن يعهد إليه لفعل ولكنه كان يخشى من بني أمية أهل الحل والعقد... فلم يقدر أن يحول الأمر عنهم لئلا تقع الفرقة وهذا كله إنما «حمل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية»[2] والتعليق بعد «لو أراد أن يعهد» هو لابن خلدون، وهو تحليل دقيق لخلفيات التشبث بالمناصب السياسية رغم كراهيتها تحت ضغط الذين يتخذون السياسة والحكم مطية لتحقيق أهدافهم الشخصية لا غير. وهذا مع الإقرار لعمر بن عبد العزيز بالفضل والموضوعية رغم أنه كان المستحق لتقلد المنصب السياسي الذي كان عليه لما توفر فيه من تكامل العلم والسياسة وحسن التدبير كما هو معلوم في كتب التاريخ.

3) وإذا ارتحلنا إلى العهد العباسي فسنجد الظاهرة تتكرر وسيشخصها هذه المرة رجل كان يوصف بالخليفة العالم أو العالم الخليفة على حد سواء. إنه الخليفة العباسي المأمون. فقد «فكر في حال الخلافة بعده واعتبر أحوال أعيان أهل البيتين: البيت العباسي والبيت العلوي، فلم ير فيهما أصلح ولا أفضل ولا أروع ولا أدين من علي بن

(1) علي سامي النشاز: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط7، ج1، ص32.
(2) ابن خلدون: المقدمة، ص154.

موسى الرضا. فعهد إليه وكتب بذلك كتاباً بخطه وألزم الرضا بذلك، فامتنع ثم أجاب... فبايع الناس لعلي بن موسى من بعد المأمون وسمي الرضا من آل محمد وأمر المأمون الناس بخلع لباس السواد ولبس الخضرة»[1].

غير أن اجراءه هذا سيعرف اعتراضاً قوياً بل محاولة لخلعه ونبذه وهذا موقف صدر من رجل كان قد استحكمت نفسه في العلوم وأدرك ماله وما عليه وعالج بموضوعية واقع الممارسة السياسية التي نهجها سلفه وحاشيته. فظهر له من خلال ما سماه ابن خلدون «الحكم بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس». أن غيره أولى منه بالأخذ بزمام الأمور، لكن قراره كان فوق طاقته، وخلفيات وجوده في منصبه ليست في ملك يده وهنا اصطدم العلم الموضوعي مع السياسة الذاتية، فكاد المأمون يخسر العنصرين معاً لولا ذكاؤه. وحياطته بأهل العلم والمعرفة وكسبه لقاعدة شعبية معتبرة واستطاع بواسطتها الحفاظ على كيانه السياسي بعد هذه المبادرة.

ب) العلماء السياسيون وخلفيات الاعتزال السياسي:

أما على مستوى العلماء السياسيين فسنجد ظاهرة الاعتزال السياسي تتكرر على مستويات مختلفة وتحت تأثيرات متنوعة كلها تتنافى مع مقتضيات العلم والموضوعية فنجد مثلاً ابن حزم الأندلسي، وأبي حامد الغزالي، وأبي الحسن الماوردي وابن خلدون، ومحمد عبده... وسأكتفي في هذه العجالة بالإشارة إلى موضوع ابن حزم والغزالي ومحمد عبده.

1) أما ابن حزم فقد كان أبوه أبو عمر أحمد بن سعيد أحد وزراء المنصور بن عبدالله بن أبي عامر ووزير لابنه المظفر بعده. وقد تقلد أبو محمد بن حزم بدوره منصب الوزارة لعبد الرحمن المستظفر بالله ثم نبذ

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مكتبة النهضة، ط6، ج3، ص294.

هذه الطريقة على حد تعبير القفطي وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن[1]. فتبدد ابن حزم للسياسة والسياسيين في عصره كان سببه ما لاحظه وعايشه من خروقات للموضوعية العلمية وتدنٍّ إلى دون المستوى المطلوب لقيادة الشعوب وبناء الحضارات. وقد لخص لنا نتائج العلم حضوراً وغياباً في سلوك الحكام في هذا النص المقتضب بقوله: «لو لم يكن من فائدة العلم والأشتغال به إلا أنه يقطع المشتغل عن الوساوس المضنية ومطارح الآمال التي لا تفيد غير الهم وكفاية الأفكار المؤلمة للنفس لكان ذلك أعظم داع إليه، فكيف وله من الفضائل ما يطول ذكره. ومن أقلها ما ذكرنا مما يحصل عليه طالب العلم. وفي مثله أتعب ضعفاء الملوك أنفسهم فتشاغلوا عما ذكرنا بالشطرنج والنرد والخمر والأغاني وركض الدواب في طلب الصيد وسائر الغضول التي تعود بالمضرة في الدنيا والآخرة وأما فائدة فلا فائدة»[2].

لكن هل غاب ابن حزم عن السياسة من حيث الممارسة النظرية كلا! بل إنه ظل يتابع السياسيين ويؤطرهم بنظرياته علهم يفيقوا من ذاتياتهم ويلتزموا الموضوعية العلمية الكفيلة بتحقيق المصلحة العامة للأمة. ومن نماذج هذا التأخير نجده يقول «لا شيء أضر على السلطان من كثرة المتفرغين حواليه، فالحازم يشغلهم بما لا يظلمهم فيه فإن لم يفعل شغلوه بما يظلمونه فيه وأما مقرب أعدائه فذلك قاتل نفسه»[3].

وهو بهذا يلتقي وابن خلدون في تحديد مفهوم السياسة الحقة المبنية على الحق والعدل والإنصاف ووضع الأمور في نصابها. لأنه كما يرى أن قيام الحكام «بارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها كفيل بأن تفتقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في

(1) القفطي: تاريخ الحكماء، مكتبة المثنى، بغداد، ص232.

(2) ابن حزم: الأخلاق والسير في مداواة النفوس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، ص29.

(3) نفس المصدر.

انتقاص[1] و«الظلم مؤذن بخراب العمران».

2) وأما الغزالي (505هـ) فقد كانت علاقته في بداية حياته مرتبطة بأهل العلم قبل أن تكون بأهل السياسة، ذلك أنه تتلمذ على يد إمام الحرمين الجويني الذي كان له دور كبير في إثارة انتباه الساسة إلى شخصية الغزالي. لغاية أن فوض إليه الوزير نظام الملك التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد، إذ درس بها من سنة 484 إلى سنة 488هـ[2].

وقد تخطت علاقته بالسياسيين إلى مستوى الخلافة وبالأخص الخليفة المستظهر بالله، الذي طلب من الغزالي أن يؤلف كتاباً في الرد على الباطنية المعاصرة والدفاع عن المذهبية الرسمية للدولة حتى أنه سمى الكتاب على إسم الخليفة «بالمستظهري» نظراً لوثاقة العلاقة بينهما. لكنه سيطرأ عليه تحول مهم في سلوكه الداخلي وتصوره للحياة بعد بحث علمي صاحب كل أطوار حياته، حتى توصل إلى نتيجة موضوعية شرحها بقوله «ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فيتعنّت أني على شفا جرفٍ هارٍ وأني قد أشفيتُ على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال، فلم أزل أتفكر فيه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً وأحل العزم يوماً وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار[3]... وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبر في نفسي سفر الشام... وارتبك الناس في الاستنباطات وظن من بعد عن العراق أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاة وأما من قرب من الولاة وكان يشاهد إلحاحهم في التعلق بي

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص109.

(2) السبكي: طبقات الشافعية، المطبعة الحسينية، ط1، ج4، ص10.

(3) الغزالي: المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي، مصر، ص46 ـ 47.

والانكباب علي وإعراضي عنهم وعن الالتفات إلى قولهم؛ فيقولون هذا أمر سماوي وليس له سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام وزمرة العلم؛ ففارقت بغداد. . .»[1].

لكنه في فترة معينة كان المجتمع الذي يعيش في زمنه الغزالي قد بلغ أوج الإنحلال والاضطراب السياسي والاقتصادي حتى شعر عقلاء البلد بخطر الوضع فلم يجدوا آنذاك غير مرجعية صوفية علمية للإصلاح الإجتماعي والسياسي. فكان بطلها أبو حامد الغزالي الذي أرغم سياسياً على تصدر الميدان الإصلاحي بالمنهج العلمي الموضوعي رغم أنه كان قد «عاهد عند مشهد إبراهيم الخليل صلوات الله عليه أن لا يذهب لأي سلطان، ولا يأخذ مال سلطان ولا يناظر ولا يتعصب[2]. كما أنه بعد مشاورات كثيرة لأصحاب القلوب والمشاهدات[3] بالإضافة إلى إلحاح الساسة صمم العزم على النهوض بالدعوة إلى الإصلاح فانتقل إلى نيسابور سنة (499هـ ـ 1106م). ولم تستغرق عمليته الإصلاحية هذه أكثر من سنة ثم قفل راجعاً إلى مدينة طوس حيث البؤس والفقر والظلم الإجتماعي والتناقض السياسي الذي أصابه من شرارته حتى رسمه بصورة دقيقة في رسالة بالفارسية إلى سنجر الملك السلجوقي، منبهاً على ما تؤول إليه البلاد من خلال التطبيق المختل للسياسة ومذاهبها.

3) وأما الشيخ محمد عبده فبعدما كان قد وضع يده في يد أستاذه جمال الدين الأفغاني على أساس إصلاح الأمة من الوجهة السياسية قبل التطرق إلى القاعدة والإصلاح التربوي المرتكز على تأسيس الفرد المسلم الصالح. فإنه سيتراجع في طموح أستاذه. وسيسلك المنهج العلمي

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص48.

(2) الغزالي: فضائل الأيام من رسائل حجة الإسلام الغزالي، ترجمة: نور الدين آل علي، الدار التونسية للنشر 1982، ص34.

(3) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص63 ـ 64.

المؤسس على إصلاح القاعدة قبل القمة وذلك لما عاناه من مآس وانتكاسات ومناورات حيكت ضده وأستاذه في المجال السياسي القائم آنذاك فأدرك أن البنية السياسية في عصره لم تكن مؤسسة على موضوعية علمية واضحة الخيوط والمعالم وإنما هي ذات خلفيات وسحائب غامضة لا يليق برجل العلم أن يتيه بين تلبداتها. وقد عبر الشيخ محمد عبده عن هذا اليأس من الإصلاح السياسي المؤسس على التوجيه العلمي الموضوعي، بقوله: أعوذ بالله من السياسة والسياسيين ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس.

الخلاصة:

والمستخلص من هذا العرض السريع لمشكلة فصل العلم عن السياسة من منظور خلدوني، هو أن المقصود بالعلم عند ابن خلدون هو التنظير من بعيد، والمقصود بالسياسة هي السياسة الثانية. وهنا وقع التعارض بين المنظر السياسي والممارس للسياسة بغير علم فالأول نظري وذاتي في فكره وأطروحاته، والثاني استبدادي لقصور فكره وذو نزعة (ماكياڤيلية) مخادعة للرأي العام وتطلعاته.

أما العلم بالمفهوم الإسلامي الصحيح كما عرضنا لواقعه عند الرسول ﷺ وعند الخلفاء الراشدين ومن تبعهم، فإنه في حد ذاته يمثل سياسة وحسن تدبير لكل من اقتنع به والتزم بمبادئه إلا أنه لكي يوظف في صورته الصحيحة يحتاج إلى ممارس موضوعي يكون على علم بما يتطلبه العلم الديني المتمثل في الإسلام عقيدة وشريعة وما يقتضيه الواقع وظروفه من تلونات وتعقيدات على مستوى الداخل والخارج، ودون إهدار لقواعد العلم أو تعسف على نصوصه وغاياتها. وبذلك يتم التكامل بين العلم والسياسة على بساط تحقيق المصلحة العامة.